КИРИЛ И МЕТОДИЙ ОТ СТОЯН МИХАЙЛОВСКИ: ИЗГУБЕНИ И ВЪЗСТАНОВЕНИ ИДЕОЛОГИЧЕСКИ ПОНЯТИЯ В БЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА

Камен Рикев

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Този текст предлага изследване на една от най-знаковите песни в историческото развитие на модерна България. Показателно е, че химнът *Кирил и Методий* от Ст. Михайловски вече повече от век остава с непоклатима популярност, но и че в българската наука липсват конкретни анализи на произведението. Този факт едва ли се дължи на идейната самоочевидност на химна или на липсата на художествена дълбочина в него. Допълнителен подтик за разглеждане на идеологическите аспекти в текста, чрез които се формулира идеята за националното достойнство след Освобождението, дават преплитането на разнороден понятиен апарат (просвещенски, исторически, етически, религиозен), както и съвременният рецептивен контекст, който естествено актуализира част от посланията на текста за сметка на други.[1]

Сам по себе си текстът на Михайловски има уникална съдба в българската култура, доколкото се възприема неразлъчно с мелодията на Панайот Пипков (за разлика например от друг поетически шедьовър – баладата *Хаджи Димитър*, отдавна лишила се от своята песенност). Друг аспект на уникалността на произведението е неговата изначална държавотворческа ангажираност, доколкото под заглавието на първата публикация в сп. *Мисъл* стои уточнението *Проект за български всеучилищен химн*[2].

---

[1] Добра основа за подобен анализ дават Гражина Шват-Гълъбова, Славия Бърлиева и Лила Мороз-Гжелак със статията *Кирил и Методий* (GSG, SB, LMG 2011: 74), както и отделната статия на Шват-Гълъбова *Święto piśmiennictwa bułgarskiego* (Szwat-Gyłybowa 2011: 313–314). Двата текста са част от енциклопедичния *Лексикон на българската традиция* (Warszawa: SOW, 2011), изследващ идеологическите и митотворческите аспекти, изграждащи съвременната колективна памет на българите. В краткия анализ на химна на Михайловски Шват-Гълъбова извежда тезата, че братята снабдяват българите ... *и с понятийна система, която остава гаранция за пълнотата на тяхното човешко достойнство,* за да заключи: *Изглежда, това религиозно послание, рядко подемано в български контекст, с времето става напълно непонятно за възприемателите на химна.* (с. 314).

[2] Цитатите от химна подавам по оригиналното издание (Мисъл 1892).

Въпреки това подобни извънпоетически аспекти, съпровождащи битието на химна от самото му създаване до днес, не са в състояние да заличат огромния му идеен потенциал. Може би именно вътрешната разнородност и дори противоречивост на този идеен потенциал гарантира на произведението трайно присъствие в националната култура. Като едно от най-стабилните словесни изражения на модерната българска идентичност химнът *Кирил и Методий* съдържа редица привидно ясни формулировки, започващи още от въпроса за композицията и гласа в творбата.

Сложната текстова композиция

Четири от четиринадесетте строфи на химна съдържат призив на светите братя, докато останалите са изказани от гласа на техните достойни наследници. В същото време думите на първоучителите са насочени от древността към бъдещето, а следващите строфи правят историческа ретроспекция, за да кулминират в последните осем стиха, отпращащи миналото и настоящето в неопределено бъдеще, но в строго фиксирания ареал на *славянството*. От пръв поглед става ясно, че химнът не е спонтанен плод на творчески изблик[3], тъй като притежава сложно структуриране на наличните темпорални и историософски връзки. Най-характерна в това отношение е отчетливата триделна композиция, съдържаща начален призив-благослов на братята, резюмирана история на българския народ и финален благослов към Кирил и Методий, който препотвърждава неотделимостта на тяхното дело от националната съдба. Но ако оценката на лирическия субект го отъждествява недвусмислено с България и нейния народ, то още първият възглас на солунските братя поражда важен идеологически проблем, който изисква специален коментар.

Кирил и Методий: законотворци на българската същност

С обръщението *Върви, народе възродени* химнът започва поетическото формулиране на българската идентичност, но самият концепт *възроден народ* откроява първия голям въпрос пред избирателната историческа памет, която по-нататък ще наслагва основанията за чест и перспективи пред националната общност – въпроса за конкретния момент на възраждането / раждането на народа. Според логиката на художественото произведение, това категорично е създаването на славянската писменост без надеждна възможност за алтернативна интерпретация. Оттук следват два особено важни извода: Михайловски настоява именно върху делото на светите братя, като по този начин омаловажава акта на покръстването на българите или създаването на тяхната държава през VII век – събития иначе силно откроявани като конституиращи държавната идентичност в науката и образованието след Освобождението. Вторият извод засяга категоричното експроприиране на

[3] Учебникарските публикации на химна по правило настояват върху внезапното вдъхновение, осенило Михайловски, но по формулата „дълго обмисляне – внезапно написване“; срв. напр. Банов 1978: 210: *(Михайловски) дълго е живял с мисълта да напише стихотворение за прослава на Кирил и Методий, което да се изпълнява на техния празник – 24 май – в училищата. Той го написва внезапно и бързо вечерта на 15.V.1892 година, в Русе.*

славянската писменост от българската история и съответното ѝ национализиране, при това под формата на доброволен личен дар на солунските братя. Този мотив ще придобие измеренията на остър парадокс в самия край на химна, където българският цивилизационен принос ще *се помни в славянството во век веков* – т.е. Кирило-Методиевото дело се представя като изначално народностно и най-вече народотворческо, лишено от общославянски конотации, за да се впише впоследствие като безсмъртно достойнство на славяните (но без да бъде конституиращ славянството елемент, за разлика от българския случай).

Друг ключов въпрос около призива на солунските братя се отнася до неговия адресат – току-що *възродения народ* чрез писмеността, *дедите ни* (V, 2[4]). В следващата композиционна част на химна адресант и адресат се оказват вече синовете на дедите, към които обаче думите на Кирил и Методий са също изцяло приложими. В този смисъл братята благославят не само съвременниците си – възродения народ, но и техните потомци – също възроден народ, който след тежки борби и *подвизи безчет* (VI, 4) е възстановил своята държавност. Така фигурата на славянските учители притежава не само родоначалническа функция с ореол на *апостоли високославни* (XII, 3), първообраз на просветителството, но проиграва и библейския модел на *предобразно разкриване* (в случая – на българската слава). Този скрит текстов механизъм, актуален в общностното културно съзнание чрез непреодолимия авторитет на Библията и църковната проповед, превръща солуняните в пророци на националния възход през XIX век. Така началният призив на братята в химна не представлява просто реторически сегмент от поетическия диалог между бащи и деца, а допълнително сакрализира първоучителите, тяхното дело и мисията на следовниците им. Още повече, че механизмът на предобразно осмисляне на историческия път залага и върху „светския“ символ на възраждането (I, 1) / подновяването (I, 4), и върху мотива за възкресението (XI, 2–3)[5].

Наред обаче с безспорния библейски контекст, целият набор от исторически и философски концепции в химна настоява върху времевата отдалеченост (*десет века*, X, 3), но единния *дух народен* (X, 1), с което се обосновава синхронната употреба на романтически, просвещенски и позитивистични понятия при изразяване на националната същност.

Европейските ценнностни ориентири и тяхната българизация

Най-впечатляващият елемент в идейната система на *Кирил и Методий* е странната смесица от понятия, заимствани от културното развитие на Западна Европа през XVIII и XIX век и появяващи се в произведението като идеологически основи на възрожденските и новобългарските концепции за народен напредък. Очевидно е,

[4] в скобите с римски цифри са означени строфите, а с арабски – стиховете на химна.

[5] Съобщението за възкресения *народен гений, заспал в глубока тъмнина* (XI, 3–4), отпраща към популярния възрожденски мотив *от сън дълбок се събуди,* но без възможност за заличаване на неговия религиозен смисъл. Същото важи за характеристиките на Кирил и Методий в следващата XII строфа: *подвижници за права вяра и апостоли.*

че в български контекст тези понятия ще бъдат адаптирани и сведени до конкретните нужди на държавотворческия импулс, обладал поета. В същото време е особено важно да се подчертае по какъв начин Михайловски гради стратегия за своеобразен модерен превод на Кирило-Методиевото дело, използвайки европейски понятиен апарат.

Така например още в първите три строфи като взаимно допълващи се понятия фигурират *книжовността* (и функционалните ѝ синоними по-нататък: *писменост* (VIII, 1), *наший говор мил* (XIII, 4)), *просвета*, *световни борби*, *неизменна длъжност*, *наука*, *озарени души*, *народност* и *знанье*. Разбира се, в синхронната употреба на тези понятия се препотвърждава тезата за *ускореното развитие* (по термина на Г. Гачев) на българската култура в края на XIX век, при което за изключително кратък срок местната интелигенция трябва да навакса огромните липси в своето развитие и да се нагоди към западноевропейската модерност, което не би могло да премине без „известна денационализация на живота и литературата" (Гачев 1964: 89). В конкретния случай с химна на Михайловски обаче можем да видим и обратната перспектива – въпросната *денационализация*, за която говори Гачев, поражда мигновен потенциал за национализация, т.е. за адаптиране на чуждия понятиен апарат, което изменя конотациите и дори главния съдържателен потенциал на дадено понятие, като така по същество се създава качествено нов термин. Ето защо твърдя, че появяващите се в химна *книжовност*, *писменост* и *наший говор мил* в текста присъстват като функционални синоними – те се отнасят не към просвещенската и романтичната идея за *литература* (*ученост*, *belles lettres* или писания, съхраняващи колективната памет и мъдрост), а към две конкретни и коренно различни значения: новия език (славянската писменост и реч като цяло) и сакралната книжнина (т.е. към християнската цивилизация, намерила адекватно изражение на славянски език и букви).

По сходен начин концепциите за просвета и наука, обединени в архаичната форма *знаньето* (III, 4), със сигурност не предполагат западноевропейската идея за формиране на гражданско съзнание и отговорност, за рационалистически светоглед, доколкото просветителският ангажимент на българското, а по принцип и на останалите балкански възраждания акцентират изключително върху колективната мисия и оттласкването на младите нации от турската доминация и съседните народи. В същия етноцентричен контекст следва да интерпретираме и понятия като *народност* и *неизменна длъжност*[6]. От своя страна, *световните борби* (II, 2), зад които прозира дарвинистко-позитивистичният постулат за историческа надпревара и оцеляване на най-приспособените, едва ли носят спенсъровския принцип за икономическа и политическа конкуренция – зад подобни понятия в следосвобожденския контекст стои най-вече гордостта от еман-

[6] Идеята за неизменен дълг в контекста на произведението би могла да се съотнесе и с патриотично-позитивистичния лозунг на полския позитивизъм за *работа в основите (praca u podstaw)*, изискваща принос на всеки член на обществото за просветата и националното осъзнаване сред нисшите социални прослойки, както и с появилото се по-късно в България *народничество*, но без асоциирането му с „утопичния социализъм" (по интерпретацията на Боян Пенев: вж. Пенев 1985: 242).

ципирането на народа, който излиза на историческата сцена с мощно културно оръжие. Оттук произтича и културната мисия на българите – да цивилизоват, християнизират, одухотворяват придобитите с меч земи. От такива позиции би било безкрайно пресилено да търсим дори намек за агресорски мотив в призива *духовно покори страните, / които завладя със меч!* (IV, 4). С други думи логиката, към която се придържа текстът на Михайловски, разчита на *одухотворяване на вече придобитите земи*, обратно на принципа *цивилизоване на варварски територии и племена*, разчитащ на агресорска държавна политика, оправдавана чрез културно превъзходство. Тази насоченост *навътре* в собственото все по-пълно просветяване и усъвършенстване е уникална в системата от послания на химна и противостои на другата, вече спомената тенденция – за разпространяване на „българския" цивилизационен принос сред *славянството*.

Горните примери стават още по-красноречиви в съпоставка с най-парадоксалната символна комбинация в химна, която смесва два категорично несъвместими в европейската мисловна традиция концепта. Стиховете *Напред! Науката е слънце, / което във душите грей!* (III, 1–2) в родния контекст безпроблемно се разчитат като израз на българския възрожденски оптимизъм, довел до Освобождението и модерния възход на нацията. В същото време трудно можем да намерим по-крещящо съчетание между рационалистическото и духовното (на европейски език: идеалистическо) начало от съгласуването на *науката* и *сърцето*. А точно върху това настоява Михайловски с тезата, че делото на Кирил и Методий е едновременно извор на знанието и просветата като обективна основа на народния напредък и на одухотворяването, вътрешната обнова.

Но да се върнем към въпроса за европеизирането на българския културен език и евентуалното адаптиране на родния мисловен хоризонт към чуждата висока традиция. Всички коментирани дотук понятия свидетелстват за лесната буквална, но почти невъзможна същностна преводимост на концепцията за народен възход с понятията на западноевропейската учена мисъл. В представите за общностната еманципация на балканския народ (независимо дали говорим за IX или XIX век) сътвореното от солунските братя се възприема като източник на цялостната колективна идентичност, основаваща се върху почти мистична духовност, в която дори науката, знанието (*българското знанье* – XIII, 3) и книжовността са интерпретирани не само в патриотично-националистичен план, но и в светлината на духовното преображение, чуждо на всякакви признаци на материален просперитет или гражданско съзнание. Ако тези заключения са правилни, то концепцията за *европеизиране* и *ускорено развитие* на българската култура би изглеждала най-малко спорна, тъй като тук става дума не за отъждествяване с чуждия цивилизационен модел, а за изразяване на собствената специфика чрез чужд понятиен апарат. Такова заключение далеч не представлява частен случай; неговата валидност мога да потвърдя чрез други емблематични текстове на новата българска литература[7].

---

[7] До подобни изводи достигам в студиите *Вазовите баби* (Рикев 2012a) и *В търсене на духовни истини или за така наречения мистицизъм в българската литература* (Рикев 2012b).

То има потенциал да укаже един от трайните извори на уникалност в националната словесност в контекста на европейския литературен процес през XIX и XX век.

Историческият път на българите според химна

В светлината на горните характеристики на текста следва да се разглежда и историческото битие на българския народ, реализирало призива *О, влез в Историята веч* (IV, 2). От една страна, то е положено в житиеписната схема *апостоли* / *народни отци – верни синове*, защото по примера на светите братя техните следовници се подвизават достойно (VI, 4). От друга страна, на този пореден сакрален пласт са противопоставени две конкретни събития, маркиращи българския път през вековете. Творбата на Михайловски резюмира общностния опит чрез редуване на *тържествованье* и *страданье* (преформулирани като *години пресветли – беда неописуема*), открояйвайки епохата на разпространение на *нашата* писменост в *целий мир* (VIII). Оказва се, че пожеланото *духовно покоряване* от IV строфа всъщност е открило *неизчерпаем вир* за *всесветовната просвета* (VIII, 3–4). Наред с хиперболата, този панегиричен тон, извикващ спомена за авторитета на средновековните български държави и книжовни школи, изпълнява и друга функция – да оценности величието и всеобхватността на славянството, което ще бъде директно визирано двукратно към края на творбата (XII, 4; XIV, 4).

Вторият откроен исторически момент е *гнетът* на *Отоманский властелин*, характеризиран като *тъжовно робско време* (IX). Заслужава да подчертаем, че в случая българите – по възрожденския поетически стереотип – в тази строфа не са асоциирани със славяните, като тук Михайловски следва една рядко коментирана, но трайна национална мисловна конструкция, започваща от Паисий Хилендарски и валидна до днес: когато се говори за трагичната българска съдба, националната идея се асоциира със спецификата на Балканите (в химна: *Балканский храбър син* – IX, 2); заговори ли се за цивилизационни постижения и родна слава, най-добрият трамплин за оценностяване на българските достойства остава славянството.

Важен момент в излагането на десетвековното българско битие от страна на Михайловски е липсата на позоваване върху военни успехи, териториални претенции, сакрализирани топоси на родното (с изключение на косвено споменатия веднъж Балкан). Химнът пропуска и плеядата възрожденски деятели, с което допълнително откроява несравнимостта на солунските братя. В този смисъл текстът настоява върху непроменената мисия на народното развитие – утвърждаване на собственото битие не с меч, а със слово и дух. Оттук произтичат и определенията, приписани на Кирил и Методий в химна, в които ясно се открояват религиозни, национални и хуманистични категории.

От Солун до звездите на славянството

Характеристиките, дадени на Кирил и Методий в творбата, притежават изявена панегирична цел. Чрез тях обаче могат да бъдат извлечени важни изводи за посоките, които проектът за български всеучилищен химн налага в оценностяването на родния цивилизационен път. От друга страна, появяващите се квалификации указват

същността на делото на братята и начините, по които то бива интерпретирано в следосвобожденската епоха.

Конкретните исторически факти за първоучителите, отразени в химна, се свеждат до съобщението *солунските двама братя* (V, 1), а създаването на писмеността е поетизирано чрез синонимните *отци на българското знанье* и *творци на наший говор мил* в съседни стихове (XIII, 3–4). Двукратно подчертаният национален характер на отеческото дело, разбира се, обслужва етноцентричните и държавническите функции на текста, доколкото той е замислен като представителна творба на българските училища. Същевременно навсякъде в текста авторът много прецизно разграничава отношенията *българско – славянско*: когато се споменава за създаването на писмеността, делото е категорично съотнесено към националното (дори повече – към конституирането на националната същност); когато говори за всеобщата прослава на братята, тя се простира до *целий мир*, но се конкретизира именно общославянският аспект, при това без да се открояват заслугите към писмеността.

Още по-важен изглежда следващият аспект на характеризирането на братята: Кирил и Методий са славянски просветители, като същността им на християнски светци често е била свеждана именно до книжовното им дело. Химнът на Михайловски е сред малкото текстове на българската литература, които настояват именно върху светостта и заслугите на братята за християнизацията на *целий мир*, в която раждането на писмеността се оказва подчинен, а не самостоен акт – солуняните са *мъдреци* (X, 3), извлекли *цяло племе от мрътвина* и с това възкресили *народен гений* (XI, 1–3). Но те са и *подвижници за права вяра* (XII, 1), *апостоли высокославни* (XII, 3). Докато апостолството и дори подвижничеството могат да бъдат положени в контекста на българския XIX век с възрожденската трансформация на религиозните значения в етноцентрични, чиято кулминация бележи образът на Васил Левски – Дякона и Апостола, цялата дванадесета строфа несъмнено цели надграждане върху тясно книжовните заслуги на апостолите. За целта четиристишието излага не само достойнства към вярата (впрочем също положени върху славянския небосвод – XII, 4), но и хуманистични квалификации, кореспондиращи с духа на просветена Европа от XIX век – *сеятели на правда, мир* (XII, 2). С подобни характеристики Михайловски реализира трудната задача да съвмести българското и славянското, както и книжовното дело в неговата християнска значимост с модерните ценности на мирния прогрес. Спецификата на тази задача се подчертава и от стилистичната раздвоеност на текста, предопределен да отрази претенциите за новобългарска просвета с ясен изказ при черпане от сакрализиращо-панегиричния потенциал на църковнославянския език.

Църковнославянизмите – архаизация и панегиризъм

При все че е проект за училищен химн, текстът на Михайловски изобилства от църковнославянски форми и стилизации, които се появяват най-често при прякото характеризиране на Кирил и Методий и последствията от делото им. На фона на днешната езикова ситуация в България, в която църковнославянският език се

възприема като чуждо тяло дори сред немалка част от практикуващите православни християни[8], както и на принципно тромавия изказ в художествените творби на Михайловски[9], елементите от църковнославянския регистър, появяващи се в химна, разкриват не само стилистични предпочитания и авторитета на традицията, но и колизията между бързо модернизиращото се българско общество, език и изкуство и опитите да се съхрани онзи пласт от националното съзнание, в който сакралните стойности на българската същност не биха могли да се изразят по друг начин, освен чрез формите на стария богослужебен език.

Главните примери, регистриращи употреба на църковнославянски форми или стилизация на изказа, са следните: *безвестен* (IV, 1), *пресвещени старини* (V, 4), *достославний завет* (VI, 2), *в тържествованье и в страданье* (VI, 3), *години пресветли* (VII, 1–2), *всегда* (VII, 4), *целий мир* (VIII, 2), *всесветовната просвета* (VIII, 3), *подпорка* (X, 2), *глубока тъмнина* (XI, 4), *апостоли високославни* (XII, 3), *Славянски мир* (XII, 4), *преблагословени* (XIII, 1), *всенародната любов* (XIV, 2), *во век веков* (XIV, 4). Подчертавам, че тук не правя функционална разлика между изрази от църковнославянския лексикален фонд и такива, които се основават на стилизация (пример за последното могат да бъдат *подпорка* и *всенароден*). Важното в случая е установяване на широко приложената архаизация по традиционния езиков модел, чрез която Михайловски допълнително подчертава тържествеността на текста и изключителността на делото на братята.

Още по-важен от стилистично-емоционалния пласт в творбата е въпросът за култа към Кирил и Методий, който от Възраждането се осмисля в категориите на църковната и светската почит[10]. Текстът на Михайловски е удобна платформа за проследяване на механизмите на безспорното осветскостяване на празника на българската просвета и славянската писменост, както и на самото дело на солунските братя. В такъв план църковнославянизмите в химна могат да бъдат еднозначно разчетени като част от неизкусната стратегия за сакрализиране на миналото, което действа по самата сила на архаизирането и стилизирането и умилението пред родната старина. В същия контекст всякакви позовавания на християнската значимост на братята, на *подвижничеството за права вяра* са предварително лишени от по-дълбока стойност отвъд тяхната реторическа, чисто декоративна функция. Дали обаче такава позиция е безпроблемна и единствено коректна?

Идеологическият план на химна – борба за възприемателски контекст в новата българска литература

Случаят с химна *Кирил и Методий* е само частна форма на големия дебат в българските хуманитарни и творчески среди за мястото и измеренията на

[8] Въпреки че липсва цялостно задълбочено изследване по темата, добро въведение в явлението вж. у Енев 2010; Димитров 2005.

[9] До днес не е изгубила своята сила *твърде отрицателната* естетическа оценка на Васил Пундев за поета Михайловски (Пундев 2003).

[10] Вачева–Папучиев 2009: 50–52, 57; Илиева–Вапцарова 2002: 5.

религиозното съзнание в модерната национална култура. Тук няма да припомням изворите и позициите по продължаващия до днес казус, а въз основа на изследваното произведение ще посоча една от главните причини, поради които дискусията за религиозна и светска употреба на култа към солунските братя е толкова дихотомично неразрешима.

Историческият път на българската интелигенция е култивирал особена чувствителност към категориите на светското и църковното, поради което двете сфери най-често се подлагат на строго разграничаване. Принципът на това разграничаване е ясен: всяко явление, свързано с църковния живот, което добие граждански характер, бива автоматично причислено към светската сфера[11]. Доколкото някакви религиозно-църковни елементи наистина се запазват в конкретното явление, те вече се осмислят като рецидив или най-много като декоративен пласт, изцяло подчинен на същността и целите на модерната социална формация (нация, селищна или училищна общност). Този принцип изхожда от здраво вкоренилото се убеждение, че религиозната (църковната) и светската (гражданска, държавна, национална) сфера притежават непреодолимо разнородни същност и цели, а взаимодействието между двете е изключително от прагматичен характер.

Друга гледна точка, приложима в български контекст, може да бъде конструирана след напомнянето, че дихотомията *сакрално–профанно* не е приложима със същия успех спрямо византийско-православния културен ареал, както това става в западноевропейските общества[12]. Традиционният източен модел, на който се основава църковната дейност, видим и през епохата на Българското възраждане, разчита на друга концепция – християнизирането, просветляването на *външния* свят в степен, в която това е допустимо с оглед желанието и силите на този външен (извънцърковен) свят[13]. В конкретния случай честването на деня на Кирил и Методий в училището, допълването на литургичното последование с всенародни форми на празнуване в никакъв случай не бележи края на църковния монопол, а обратното – осъществяването на висшия смисъл на богослужебната практика – важното от църковна гледна точка събитие да се осмисли и освети празнуващите в тяхната ежедневна („профанна“) среда.

Ако останем привърженици на първия подход, *Кирил и Методий* от Стоян Михайловски не представлява много повече от ярко свидетелство за осветскостяването (с неизбежни рецидиви) на култа към братята, на българската следосвобожденска

---

[11] Вж. описанието на прехода от църковно към светско празнуване на деня на Кирил и Методий у Вачева–Папучиев 2009: 50–51.

[12] От множеството изказвания на тази концепция привеждам едно полско свидетелство: *Zasadniczą cechą bizantyńskiej świadomości kulturowej jest to, że ani Kościół Wschodni, ani działacze wschodniej kultury nie mieli utrwalonej różnicy między sacrum i profanum.* (Nowosielski 1980: 16).

[13] *… от времето на св. Константин Велики християнството наистина започва да се превръща в съдба на света, така че в дълбочина вече всичко, което се извършва в света, по един или друг начин бива свързвано с християнството, бива разрешавано в зависимост от християнството.* (Шмеман 2009: 145). За проникването на Църквата в светския живот и отношението свещено–профанно вж. стр. 148–154 в същия източник.

литература и на културата като цяло. Текстът показва националните достойнства на делото им и синовната почит, които трансформират църковните измерения (дори сакралното съдържание на подвига) в светски и етноцентрични. В такъв случай обаче анализаторът може да бъде обвинен в интерпретация на българската класика с методология и понятия, които не са присъщи на оригиналния контекст и вътрешната логика на произведението.

Ако приемем логиката на втория подход, химнът формулира специалната мисия на българите в тяхното осъществяване като народ и обяснява възродения общностен живот чрез верността към завета на солунските братя. Тези послания обаче *не надграждат* и *не трансформират*, а *изхождат от* и *развиват* във времето християнската същност на общността, която не се е изменила от IX до XIX век. По тази логика е немислимо да се говори за осветскостяване на отношението към Кирил и Методий със значението, което се влага в това понятие от последователите на първия подход. От същата гледна точка могат да бъдат анализирани и редица пропуски в интерпретирането на ключови произведения на българската литература – *История славянобългарска*, *Горски пътник*, *Под игото*, та чак до разказите на Елин Пелин и Йовков и поезията на Атанас Далчев, доколкото идеята за свещено в тях съхранява опита на православната историческа традиция и духовност.

Борбата за тълкуването на идеологическите пластове в химна на Михайловски е и борба за признаване на един нов рецептивен контекст на модерната българска литература, който въпреки свои конкретни постижения днес все още остава встрани от главните търсения на националната хуманитаристика, от историческото осмисляне на следосвобожденската култура.

Славянството: мерило, притегателен център и цивилизационен избор

В светлината на българската история в началото на XXI век и вечната дилема Изток–Запад всяко позоваване на славянския свят представителите на българската интелигенция приемат с особена подозрителност. Историческият опит е научил българина зад употребите на славянското от XIX и XX век да усеща сянката на Русия и руските претенции за първенство над „традиционно“ обвързаните с нея народи. В химна на Михайловски обаче схемата е строго специфична и заслужава отделен коментар.

Както вече споменахме неколкократно, авторът по категоричен начин представя Кирило-Методиевото дело като народотворческо и народообединително. След началния призив на братята се подчертава, че именно *България остана вярна* на техния завет (VI, 1–2), а опозицията на *Отоманский властелин* е не славянски, а *Балканский храбър син* (IX, 2, 4). При това и *знанието*, и *говорът мил* остават български (XIII, 3–4). Заслужава да се открои и фактът, че самите братя изпращат възродения народ в *световните борби* (I, 2) – нещо, което те правят, тъй като писмеността обхожда *целий мир* и допринася за *всесветовната просвета* (IX, 2, 4). С други думи, приносът на солуняните е изконно български и едновременно вселенски.

Съобщенията за славянския свят се появяват в последните строфи на текста, формулирани като благослов на синовете към отците. Наред с останалите похвали, първоучителите са наречени *звезди върху славянский мир* (XII, 4), а в последната строфа, в която е отправен нов призив – вече от страна на доказалите се като достойни следовници българи, паметта *во век веков* за светците е поверена на цялото *Славянство* (XIV, 4). Тази логика недвусмислено остойностява българското не по Вазовия модел *и ний сме дали нещо на светът*, та дори това да е *на вси Словене книга да четът* (одата *Паисий*), а като самостоен народ, който именно чрез Кирил и Методий е предал на *славянския мир* основания за величие и духовно развитие. Ето защо бъдещата памет за двамата братя става вече отговорност на цялата общност, усвоила делото на братята.

Разбира се, Михайловски създава текст за ученици, чиято задача е да формулира ясно националната идентичност, да митологизира основите, миналото и настоящето на нацията. В неговата схема намират място и балканското, и славянското пространство, и тежкото минало, и съвременният напредък със *световните борби* за наука, правда, мир и удържане на народността. Но нито за миг в своята апология на светите братя и на България авторът не въвежда временен идеал, на който да бъдат подчинени общностните усилия. Крайното мерило за Михайловски остава не прогресът, не славянството и не величието на нацията, а *верността на завета* като реализация на *подвижничеството за права вяра*. По такъв начин авторът разрешава сложната дилема, която в епохата на създаване на произведението е изглеждала практически неразрешима дори от Вазов – неизбежната възхвала на славянската общност и открояване на родното достойнство като естествена част от тази общност.

Книжовност, език и букви

Последният аспект, който заслужава особено внимание около химна на Михайловски, е актуалният въпрос за поредната трансформация на празника на солунските братя, който от официалното наименование Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост се свежда до Празник на буквите – крайна фаза на буквализацията на Кирило-Методиевото дело. Тенденцията, избуяла по обясними причини през епохата на комунизма, показва неподозирана жизненост и през новия век. Интерпретацията на „буквите" при отнетата перспектива на светостта – и по принцип, и конкретно на братята – довежда до отъждествяването на 24 май с четенето и постмодерната идея за литературата като изговаряне на неизреченото, като източник на смисъл, утеха и вкус (Господинов 2013: 1). По инерция, залагаща на вече коментираното секуларизирано честване на празника, химнът на Михайловски се приема за аргумент в полза на народностния характер на събитието и оттам – на изтъкването на „азбучния", книжовен принос на братята в противовес на „църковните им заслуги". Тази логика е съвсем обяснима, имайки предвид, че в текста се говори за *науката*, *писмеността наша* и солуняните като *мъдреци*...

Направеният тук анализ на химна цели между другото и опровергаване на мита за „светския" характер на посланията, заложени от Стоян Михайловски. Особено показателен е фактът, че в текста се появяват различни хвалебни характеристики на

Кирил и Методий, говори се за *книжовност* (I, 2), *просвета* (II, 1; VIII, 3), *наука* (III, 1) и *знание* (III, 4; XIII, 3), за *писменост* (VIII, 2), братята се споменават със своя *глас* (X, 4), така както и народният *говор мил* (XIII, 4). Всички изброени понятия, перифразиращи главния дар на двамата солуняни към българите, притежават очевидно метафорично съдържание. За сметка на това никъде Михайловски не споменава нито за азбука, нито за букви. Вероятно защото азбуката сама по себе си е привлекателна само за невръстните, а буквата, както е известно в науката и културата, убива.

БИБЛИОГРАФИЯ

Банов 1978: Банов Б. *Бележки за поместените творби на Стоян Михайловски*. В: Михайловски С. *Избрани творби*. С.: БП, *Библиотека за ученика*, 1978, 196–223.

Вачева–Папучиев 2009: Вачева А., Папучиев Н. *Празнуването на деня на св. св. Кирил и Методий (1851–1945) – културологични акценти.* В: *Cyryl i Metody w duchowym dziedzictwie Słowian.* Red. P. Sotirov. Biała Podlaska: Wyd. Podlaska Fundacja Wspierania Talentów, 2009, 49–58.

Гачев 1964: Гачев Г. Д. *Ускоренное развитие литературы*. Москва: *Наука*, 1964.

Господинов 2013: Господинов Г. *За чудото на езика. Слово, произнесено на тържественото честване на Деня на българската просвета и култура и на славянската писменост в София, 2013 г.* – *Култура*, 20/2013, 1.

Димитров 2005: Димитров Д. *Богослужебният език и неговата разбираемост. История и съвременни проблеми.* – *Християнство и култура*, 4/2005, 96–106.

Енев 2010: Енев Д. *Да се модернизира ли езикът на богослужението?* В: *Народ от исихасти*. С.: *Омофор*, 2010.

Илиева–Вапцарова 2002: Илиева Д., Вапцарова Г. *Българското книжовно дружество и Денят на Кирил и Методий.* – *Наука*, 4/2012, 5–10.

Мисъл 1892: Михайловский С. *Кирил и Методий. Проект за български всеучилищен химн.* – *Мисъл*, кн. 9–10/1892, 597–599.

Пенев 1985: Пенев Б. *Увод в българската литература след Освобождението*. В: Пенев Б. *Студии, статии, есета*. С.: БП, 1985.

Пундев 2003: Пундев В. *Стоян Михайловски*. В: *Библиотека „Български писатели“*, т. IV. Ред. М. Арнаудов. Варна: *LiterNet* (второ, електронно издание), 2003; *http://www.liternet.bg/publish5/vpundev/stmihailovski.htm*.

Рикев 2012a: Рикев К. *Вазовите баби.* В: *Пространствата на словото. Юбилеен сборник в чест на проф. дфн Светлозар Игов.* Ред. и съст. К. Протохристова et al. Т. 1. София: Издателски център *Боян Пенев*, 2012, 127–140.

Рикев 2012b: Рикев К. *В търсене на духовни истини или за така наречения мистицизъм в българската литература.* В: (сб.) *Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури.* Ред. Н. Иванова et al. С.: *Лектура*, 2012, 518–526.

Шмеман 2009: Шмеман А. *Историческият път на православието.* С.: Фондация *Покров Богородичен*, 2009.

GSG, SB, LMG 2011: Szwat-Gyłybowa G., Barliewa S., Lilla Moroz-Grzelak. *Cyryl i Metody*. In: *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Red. nauk. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa: SOW, 2011, 68–77.

Nowosielski 1980: Nowosielski J. *Bizancjum i Zachód. Rozmowa. – Literatura na świecie*, 12/1980, 13–31.

Szwat-Gyłybowa 2011: Szwat-Gyłybowa G., *Święto piśmiennictwa bułgarskiego*. In: *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Red. nauk. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa: SOW, 2011, 312–314.